وحدة الوجود بين الهندوسية

وغــلاة الصوفية

د.عبدالله عوض العجمي(*)

المقدمــــة :

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شــريك لـــه، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعــين، أما بعد:

فقد كثرت الكتابات عن التصوف والصوفية وعقائدها وأصولها وطرقها وبدعها سواء كانت لكتاب مسلمين أو مستشرقين، غير أننـــي أعتقــد أن مــن القضايا التي مازالت تحتاج إلى مزيد من البحث والتــدقيق والتحقيــق علاقـــة التصوف الغالي بالأديان والفلسفات الأجنبية، ذلك أن أثر الفلسفة الأفلاطونيـــة الحديثة، والديانة النصرانية، والهندوسية، والبوذية؛ أثر لا سبيل إلى إنكاره في التصوف المنسوب إلى الإسلام، لا سيما أن هذه المذاهب والفلسفات والأديـــان كانت متغلغلة في الأوساط والأماكن التي انتشر فيها التصوف، فـــأثرت هـــذه المصادر في العقائد والرسوم والمجاهدات الصوفية، فانحرفت الصوفية بـــذلك انحرافات خطيرة بعيدة عن الإسلام.

ولعل أخطر تلك الانحرافات قولهم بوحدة الوجود تلك العقيـــدة التـــي يـــزعم أصحابها أن المخلوقات هي الله، يقول ول ديورانت: «إذا بحثنا عن أخطـــر نظريـــة

(*) قسم العقيدة والدعوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت.

أخذها الجانب الصوفي عن المصدر الهندي وجدناها نظرية وحدة الوجود، إنها أساس جوهر الفيدا»[1].

ولما كان الأمر كذلك أحببت في هذا البحث تسليط الضوء على هذه العقيدة الخطيرة وبيان أصلها الهندي في الديانة الهندوسية، ومدى تأثر غلاة الصوفية بهم في القول بهذا الاعتقاد.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن أقسمه إلى: مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة: فبينت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره وخطة البحث.

وأما التمهيد: فقد اشتمل على تعريف وحدة الوجود، وبيان معنى الهندوسية وغلاة الصوفية، ثم الكلام بإجمال عن تأثر الصوفية بالأديان والفلسفات الأجنبية.

وأما المباحث فهي على الوجه الآتي:

المبحث الأول: أثر الديانة الهندوسية في التصوف.

المبحث الثاني: وحدة الوجود عند الهندوسية.

المبحث الثالث: وحدة الوجود عند غلاة الصوفية.

المبحث الرابع: آثار هذه العقيدة بين الهندوسية وغلاة الصوفية.

وأما الخاتمة: فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها خلال البحث.

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣/٨٤).

التمهيد:

أولاً: معنى وحدة الوجود.

الوَحدة في اللغة (بفتح الواو): الانفراد، والواحد: المنفرد بذاته في عدم المثل والنظير[1].

والوجود: الثبوت والحصول، مصدر من وُجد الشيء، ويَطلق الوجود على الظفر بالضالة وإدراك المطلوب، ويطلق ـ أيضًا ـ على الوصف الذي تشترك فيه الكائنات فيميزها عن المعدومات[2].

أما في الاصطلاح فيراد بها تلك العقيدة الفلسفية التي لا يقرُّ أصحابها إلا بوجود واحد هو الله ـ في رأي البعض ـ وجميع ما عداه أعراض له، أو الطبيعة في رأي البعض الآخر.

والكلام في هذا البحث عن القسم الأول منهم؛ أولئك الذين يعتقدون أن الله والعالم شيء واحد؛ إذ لا موجود غيره، وكل ما في الكون مما سواه ليس إلا مظاهر صفاته وأسمائه؛ فالمخلوقات المختلفة وفق هذه العقيدة ليست إلا مظاهر يتجلى بها الله، والظاهر فيها جميعًا هو الله وحده، ويرى أصحاب هذا الاعتقاد أن الإله كان وجودًا مطلقاً ثم ظهر في شكل المخلوقات، فيجعلون الإله هو عين جميع الموجودات بل والمعدومات والممتنعات.

ثانياً: الهندوسية:

الهندوسية ـ وتسمى البراهمية[3] ـ وهي دين وثني يدين به الغالبية العظمى من أهل الهند، وأصل كلمة الهندوسية مشتقة من كلمة «سند»؛ لأن أهل

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (٢٣١/١٥)، معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٩٠/٦).

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور (٢٢٥/١٥)، القاموس المحيط للفيروزآبادي (٣٤٣/١).

(٣) أو البرهمية، أطلق عليها هذا الاسم ابتداءً من القرن الثامن قبل الميلاد نسبة إلى (براهما). انظر: مقارنة الأديان د.محمد الخطيب (ص٣٩٥).

فارس واليونان كانوا يتجولون على سواحل «السند» ويغيّرون حرف السين إلى الهاء، فقالوا: «الهند»، ومن كلمة «استهان» ومعناها: المقر، وكانت ثقيلة عليهم فجعلوها «استان» بحذف الهاء، ثم قرنوا بينهما فقالوا: «هندوستان»: أي مقر أهل الهند، وسموا سكانها: «هندو»، وإليها نسب دينهم: «الهندوسية أو الهندوكية»(١).

وهذه الكلمة ليس لها أصل في اللغة السنسكرتية؛ لأنها مستحدثة لم تستعملها الكتب القديمة، وأما ديانة أهل الهند فقد كانت تسمى في الماضي: «آريا دهرم «ARYA DHARM» أي: الدين الآري، أو «سَنَاتَن دهرم SANATN DHARAM» أي: الدين القديم.

والهندوسية عبارة عن مجموعة من العقائد والعادات والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، وتتكون في أصلها من امتزاج عقيدتين: عقيدة الشعوب الآرية التي غزت الهند، وعقيدة أهل البلاد الأصليين.

وقد اضطربت عقيدة الهندوس اضطرابًا عظيمًا حتى زعم أصحابها، أنها ليست لها عقيدة رئيسة؛ بل عقيدتها عدم التعصب والبحث عن الحق بطرق حسنة، وأما الاعتقاد بوجود الخالق وعدمه فكلاهما سواء، ولا يلزم لأي رجل من الرجال الهندوس أن يؤمن بالخالق، فهو هندوسي سواء آمن أم لم يؤمن»(٢)

وقد أدى هذا الاضطراب إلى ميلهم إلى نزعة التعدد أكثر من نزعة الوحدانية، فعبدوا الأصنام الكثيرة، وألّهوا مظاهر الطبيعة؛ فقد كان عندهم لكل

---

(١) انظر: فصول في أديان الهند د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي (ص١٧)، الحكمة الهندوسية، حلقة الدراسات الهندية (ص٩).

(٢) من كلام الزعيم الهندي «غاندي». انظر المرجع السابق (ص١٥)، وانظر ـ أيضاً : مقدمة كتاب الهندوسية، تأليف: سوامي نيخيلاناندا، ترجمة: د.نبيل محسن (ص٦).

قوة طبيعية تنفعهم أو تضرهم إله يعبدونه ويستنصرون به في الشدائد، وآمنوا بالتثليث، وبوحدة الوجود(١).

ثالثاً: غلاة الصوفية.

اختلفت آراء العلماء في كلمة «الصوفية» فرأى بعضهم أنها كلمة مولّدة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في اللغة العربية، وإلى هذا ذهب القشيري (٢).

ورأى آخرون أن لهذه الكلمة اشتقاقاً، غير أنهم اختلفوا في المعنى الذي اشتقت منه على أقوال كثيرة (٣) ، أصحها أنها مشتقة من الصوف.

وكلمة التصوف والصوفية لم تظهر في القرن الأول الهجري ولا في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وإنما ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري على أنها مصطلح يطلق على فرقة من الناس لهم سلوك خاص ومواقف معينة من بعض القضايا السلوكية والأخلاقية والشرعية.

ويذكر ابن خلدون أن نشأة التصوف كانت في القرن الثاني عندما أقبل الناس على الدنيا وانصرف أناس للزهد والعبادة فسموا بالصوفية (٤).

---

(١) كما سيأتي بيانه في ثنايا البحث.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية (٢/٥٥٠).

(٣) أشهر هذه الأقوال أنه مشتق من الصفاء وهو صفاء القلب، أو مشتق من صوفة اسم شخص في الجاهلية، أو من الصفة موضع ملحق بمسجد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يأوي إليه فقراء المهاجرين، أو أنه نسبة إلى الصف الأول، وقيل غير هذه الأقوال.

انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي (ص٢٨، ٢٩)، الرسالة القشيرية (٢/٥٥٠، ٥٥١)، تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص١٨٦)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (١١/٦)، مقدمة ابن خلدون (ص٤٦٧).

(٤) انظر: مقدمة ابن خلدون (ص٤٦٧).

ومن ذلك الحين غلبت هذه التسمية على هذه الطائفة من الزهاد، فيقال: رجل «صوفي»، وللجماعة: «صوفية»، ولم تكن الصوفية في أول نشأتها جماعة معروفة بعينها لها نظامها الخاص ورئيسها المعين، وإنما تميزت الصوفية في أول أمرها بالزهد المبالغ فيه، ومحاربة النفس، ومحبة الله، والحقيقة أن الزهد وحب الله أمران مشروعان في الإسلام، غير أن الصوفية بالغوا فيهما وأدخلوا فيها ــ كما سيأتي ــ أفكارًا وعقائد من الأديان والفلسفات الأجنبية.

وظهر في نهاية القرن الثاني فكرة جديدة كان لها أثر واضح في التصوف، وهذه الفكرة تتمثل في أقوال معروف الكرخي (ت٢٠٠هـ) الذي عرّف التصوف بأنه: «الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»[١].

وأما القرن الثالث والرابع الهجريان فإنهما يعتبران علامة فارقة في تاريخ التصوف؛ ذلك أنه ظهر في صورة جديدة تختلف تمامًا عن سابقتها، فلم يعد يقف التصوف في هذه الفترة عند حد الزهد والرياضة والمجاهدة، وإنما تجاوز ذلك كله إلى غاية أسمى ــ كما يعتقدون ــ وهي: فناء الإنسان عن نفسه، واتحاده بربه، وحصوله على المعرفة العليا التي تتجلى فيها الحقائق عن طريق الكشف والشهود.

وقد تأثرت الصوفية في هذه الفترة تأثرًا واضحًا بالمذاهب الفلسفية الوافدة التي انتشرت في ذلك الوقت في أنحاء الخلافة الإسلامية خاصة خراسان وفارس، وذلك نتيجة للفتوحات الإسلامية لهذه البلدان، وقد ظهر في هذه الفترة كثير من كبار الصوفية وكان معظمهم من غير العرب، بل إن جلهم كان من الفرس مثل: أبي بكر الشبلي، وأبي يزيد البسطامي، والحلاج وغيرهم.

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية (٥٥٢/٢).

وشهدت هذه الفترة الزمنية ظهور الطرق الصوفية في صورتها الأولى، والتي أصبحت بعد ذلك نواة لظهور الطرق الأكثر فاعلية وتنظيمًا وانتشارًا، وهكذا امتلأت الساحة الإسلامية بالمدارس والطرق الصوفية التي صنعت للمريد لكي يدخل إلى مقام شيخه وينخرط في طريقه، وامتلأت الصوفية بالرسوم والطقوس التي أطلقوا عليها اسم الأحوال والمقامات تدرجاً في طريق العشق والوجود والفناء والاتحاد والحلول.

وفي القرنين السادس والسابع وما بعدهما بلغت الفتنة الصوفية أقصاها وبلغ التصوف ذروته حيث كانت البداية الفعلية للطرق الصوفية الأكثر تنظيمًا وانتشارًا، والذي يظهر أن هذه الطرق كانت في بدايتها متمسكة بظاهر الشرع ملتزمة تعاليمه، ولكن سرعان ما تسربت إليها كثير من الأفكار الفلسفية والنظريات الغنوصية.

ومن أبرز ملامح هذه المرحلة وخاصة في القرن السابع الهجري تلك الانحرافات والكفريات التي نادى بها أصحابها مثل القول بوحدة الوجود، والاتحاد، والحلول؛ ولهذا فلا غرو إذا اعتبر هذا القرن هو قمة الانحراف الصوفي، فقد ظهر فيه رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة كالسهروردي المقتول صاحب حكمة الإشراق، وابن عربي الذي اكتملت على يده فكرة وحدة الوجود، وابن سبعين صاحب فكرة الوحدة المطلقة وغيرهم.

وهكذا تطور الانحراف لدى المتصوفة حتى وصلوا إلى تقسيم العلم إلى قسمين: علم الشريعة وعلم الحقيقة. وقالوا: إن علم الشريعة خاص بالفقهاء وهم الذين يسمونهم أهل الرسوم، وعلم الحقيقة أو الباطن خاص بأهل الحقائق ويعنون به أنفسهم.

ومن هنا انفصل غلاة الصوفية عن علمي الكتاب والسنة، وأنشأوا لهم علمًا خاصًا مزيجًا من أفكار الغنوصية، والأديان الهندية، والأفلاطونية اليونانية.

وغلاة الصوفية الذين نعنيهم هنا هم أصحاب هذه العقائد الملفقة الدخيلة التي تعارض أهل الإسلام الذي بعث الله به أنبياءه؛ كالحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، وإسقاط التكاليف.

رابعاً: تأثر الصوفية بالأديان والفلسفات الأجنبية.

سبق أن بينّا أن التصوف اسم للزهد المتطور بعد القرون الثلاثة الأولى الفاضلة بوصفه ردّ فعل للانغماس في ترف الدنيا ونعيمها – على قول – حتى اتصلت به بعد ذلك ثقافات خارجية امتزجت بحركة الزهد والمجاهدة، فولّدت لديه طقوساً وعقائد لم تكن معروفة من قبل.

إن تأثر التصوف بغيره من الديانات والفلسفات الأجنبية يكاد يكون محط إجماع بين الباحثين والمتخصصين، وإن اختلفوا في نشأة بدايته كما سبق؛ ومع هذا فقد تعددت تلك المصادر والمؤثرات حتى بالغ بعضهم فأوصلها إلى عشر مصادر(١)، وتأثر التصوف والصوفية بهذه المصادر قلّت أو كثرت صار أمرًا واضحًا لا يحتاج إلى مزيد بيان، ومع هذا سأسلط الضوء على أهم المؤثرات التي أثرت في التصوف ، تمهيدًا لهذا الموضوع الذي بين أيدينا بشيء من الاختصار.

أ – الفلسفة اليونانية.

تأثر التصوف بالفكر اليوناني يظهر جلياً في عدة قضايا من أهمها:

---

(١) وهي: الإسلام، واليهودية، والنصرانية، والمانوية، والمجوسية، والمزدكية، والهندوسية، والبوذية، والفلسفة اليونانية، والفلسفة الأفلاطونية (على وجه الخصوص).

ـ كلامهم في الإلهيات مأخوذ من الغنوصية والأفلاطونية المحدثة؛ وتوضيح ذلك أن الغنوص قد سيطر على فلسفة الصوفية، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم، فأصبح محمد- صلى الله عليه وسلم- عندهم هو أول الصادرات عن الله ومنه صدرت المخلوقات، وهذه العقيدة تعرف عند الصوفية بـ(الإنسان الكامل)[1] أو (الحقيقة المحمدية)[2]، وبمقدور كل إنسان أن يصل إلى تحقيق هذه المرتبة ـ الجامعة للكمالات الإلهية ـ عن طريق الغنوص أي العرفان[3].

ومن الشخصيات الصوفية المعروفة التي تأثرت بهذا الحلاج، والسهروردي المقتول، وابن سبعين، وابن عربي.

ـ وقد أثر في التصوف ـ أيضًا ـ انتشار آراء أفلاطون، وظهور الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بين المسلمين، يظهر هذا الأثر على سبيل المثال في أن الوصول إلى المبدأ، أو الحصول على التمتع الأبدي عند الأفلاطونية المحدثة يكون بتطهير النفس السفلية عن طريق التجرد من الشهوات الجسمانية والميول الحسية وممارسة الفضائل الأربع: العفة، والعدل

---

(١) الإنسان الكامل عند الصوفية: هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه وبين صفات الحدثان، والواسطة بين الحق والخلق، وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد.

انظر: معجم مصطلحات الصوفية د. عبدالمنعم الحفني (ص٢٧)، وانظر: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، رسالة علمية للدكتور: لطف الله خوجة.

(٢) الحقيقة المحمدية عند الصوفية هي الذات مع التعيّن الأول، فله الأسماء الحسنى كلها وهو الاسم الأعظم. انظر: معجم مصطلحات الصوفية (ص٧٩).

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د.علي النشار (ص٢١١ـ ٢١٢).

والشجاعة، والحكمة، وقد تلقى الصوفية هذه الفكرة وحاولوا صبغها بالصبغة الإسلامية، وحذفوا منها أشياء وزادوا عليها أشياء وسموها «حكمة الإشراق»[١].

.ويذكر د.عبدالرحمن بدوي أن الصوفية بدأ تأثرهم بكتاب «أتولوجيا أرسطوطاليس) منذ القرن الخامس الهجري وبالأخص ظهر تأثرهم بما في «أتولوجيا» من نظريات الفيض كما نجده عند السهروردي المقتول وعند ابن عربي، ويتلو كتاب (أتولوجيا) في الأهمية: الكتب المنسوبة إلى هرمس وما حوته من آراء كان لها تأثير بالغ على الإشراقيين من الصوفية [٢].

ب-الديانة النصرانية.

ويظهر هذا التأثر في أمور عدة منها:

- بعد مجيء الإسلام زالت بمجيئة نظريات الرهبنة والتبتل واعتزال الناس بحجة تطهير النفس وتربيتها، قال تعالى: «ورهبانية ابتدعوها»[٣] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «عليكم بالجهاد فإنه رهبانية الإسلام»[٤]؛ إلا أن التصوف أعاد مفهوم الرهبنة السابق إلى الأمة الإسلامية، ودعا إلى الخلوات المظلمة والهروب من الناس، وإلى ترك التزوج، كما دعا إلى تطهير الروح عن طريق تعذيب الجسد، وإلى لبس الصوف الخشن من الثياب، وتجويع النفس لتطهيرها، وغير ذلك.

---

(١) انظر: تاريخ التصوف الإسلامي د.عبدالرحمن بدوي (ص١٤٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٤١ـ ٤٢).

(٣) سورة الحديد: ٢٧.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣/٢٦٦).

يدل على هذا المظهر أنه قد جاء في الإنجيل منسوبًا إلى المسيح ـ عليه السلام ـ أنه قال: «ويوجد خصيان، خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات، من استطاع أن يقبل فليقبل»(١)، وورد أيضاً في رسائل بولس: «فحسنٌ للرجل ألا يمس امرأة»(٢).

وجاء في شرح الرندي على حكم ابن عطاء الله السكندري: عن أبي سليمان الداراني أنه قال: «ثلاثة من طلبهن فقد ركن إلى الدنيا: من طلب معاشاً، أو تزوج امرأة، أو كتب حديثاً»(٣).

وقال سهل التستري: «إياكم والاستمتاع بالنساء، والميل إليهن فإن النساء مبعدات عن الحكمة، قريبات من الشيطان، وهنّ مصايده وحظه من بني آدم..»(٤).

ويقول السهروردي: «التزوج انحطاط من العزيمة إلى الرخص، ورجوع من التروح إلى النقص... ودوران حول مظان الاعوجاج»(٥).

ومن ذلك ـ أيضاً ـ ما جاء منسوباً إلى المسيح ـ عليه السلام ـ أنه قال: «لا تكنزوا ذهبًا ولا فضة، ولا نحاسًا في مناطقكم، ولا مزودًا للطرق، ولا ثوبين، ولا أحذية ولا عصا»(٦).

ويذكر (ول. ديورانت) صورًا عجيبة غريبة عن رهبان النصارى في تنافسهم في أعمال الزهد والمجاهدات كامتناعهم عن أكل الطعام المطبوخ

---

(١) إنجيل متى: الإصحاح التاسع عشر: (١٢)

(٢) رسائل بولس إلى أهل كورنتوس: الإصحاح السابع: (١).

(٣) غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية للرندي (١/٢٠٨).

(٤) المرجع السابق (١/٢٠٩).

(٥) عوارف المعارف للسهروردي (ص١٠٤).

(٦) إنجيل متى: الإصحاح العاشر/ ٩ – ١٠.

سنوات عدة، والامتناع عن النوم أياماً متتالية، وتعريضهم أبدانهم لألوان التعذيب[١].

وتكاد تكون صور المجاهدات عند الصوفية متطابقة مع هذه الأعمال؛ ولهذا كان من وصايا سهل التستري: «اجتمع الخير كله في هذه الخصال الأربع، وبها صار الأبدال أبدالاً: إخماص البطون، والصمت، والخلوة، والسهر»[٢]، وورد في كتب الصوفية عن الشبلي أنه كان يكتحل بكذا وكذا من الملح ليعتاد السهر ولا يأخذه النوم[٣]، وحكى عبدالوهاب الشعراني عن أبي عبدالله محمد بن إسماعيل المغربي أنه كان يأكل من أصول الحشيش دون ما وصلت إليه يد بني آدم[٤].

ـ وأخطر مسألة تأثر بها غلاة المتصوفة بالنصرانية المحرفة هي مسألة الحلول؛ إذ القول بحلول اللاهوت ـ أي الخصائص الإلهية ـ في الناسوت ـ أي: في الطبيعة البشرية ـ هو أحد العقائد التي ادعتها النصارى في المسيح عليه السلام، وتابع بعض غلاة الصوفية النصرانية المحرفة في القول بالحلول حيث زعموا أن الله اصطفى أجساماً هي أجسام أوليائه وأصفيائه اصطفاها بطاعته وخدمته وزينها بهدايته، ثم حل فيها وأزال عنها معاني البشرية، كما يقول الحلاج وغيره من الغلاة.

ـ ويؤكد أيضاً تلك العلاقة الغريبة التي ذكرتها بعض مصادر التصوف الأصلية بين بعض الصوفية ورهبان النصارى، بل والأخذ منهم والتعلم على

---

(١) انظر: قصة الحضارة ول. ديورنت (١١٩/١٢ـ ١٢٣).

(٢) غيث المواهب العلية للرندي (٩٢/١ـ ٩٣).

(٣) انظر: الرسالة القشيرية (ص٢٦).

(٤) طبقات الشعراني (٩٣/١).

أيديهم، ومن ذلك ما ذكره الغزالي في الإحياء عن إبراهيم أدهم أنـــه قـــال: «تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان... ». ثم ساق قصته [١].

جـــ- الهندوسية.

إن من يقرأ في كتب الصوفية بإمعان يدرك أن بعضهم قد تأثرو إلى حد كبير بأديان الهند القديمة لا سيما في تعاليمهم وفلسفتهم وأورادهم وأذكـــارهم، وقد أكد هذا التأثير كبار الكتاب الذين كتبوا عـــن الـــصوفية مـــن المـــسلمين والمستشرقين، بل وحتى الصوفية أنفسهم أقروا بوجود الأثر الهندي في الفكـــر الصوفي.

ولما كانت هذه القضية لها صلة وثيقة بموضوع البحث، أفردت الكـــلام عنها بشيء من التفصيل في المبحث الأول من هذا البحث.

(١) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي (٣/٣٣٤).

المبحث الأول

أثر الديانة الهندوسية في التصوف

يعتبر أبو الريحان البيروني من الأوائل الذين كشفوا عن الصلة بين التصوف وبين الديانات الهندية ـ لاسيما الهندوسية ، فقد قال بعد أن حكى مذهب باتنجل[1]: «وإلى طريق (باتنجل) ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحّد، حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة، ويوجد في كلامهم، ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو (أنا) بالإنيّة، ولا (أنا) بالأينيّة، إن عدت فبالعودة فُرّقت، وإن أهملت فبالإهمال خُفّفت، وبالاتحاد أُلّفت... »[2].

كما أن البيروني قد قام بالمقارنة بين ما ذهب إليه صاحب كتاب (باتنجل) من بلوغ المرء حالة تغلب فيها القوة النفسية على القوة البدنية فيمنح القدرة على ثمانية أشياء[3]، هي بعينها ما تدعيه الصوفية في الأولياء إذا بلغوا مقام المعرفة [4].

وعندما ذكر حال من وصل إلى حالة (النرفانا) في الهندوسية وأنه يكون قادرًا على الانتقال إلى حيث أحب، قال: «وإلى قريب من هذا يذهب الصوفية

---

(١) أو باتنجالي وهو أحد حكماء الهند المعروفين عاش على ما خمّنه العلماء العارفون بكتب الهند في حدود سنة ثلاثمائة بعد الميلاد. انظر: كتاب باتنجل للبيروني دراسة للمستشرق ريتر ضمن كتاب باتنجل في الخلاص من الارتباك ترجمة أبي الريحان البيروني (ص١١٦).

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة للبيروني (ص٦٦).

(٣) انظر كتاب باتنجل في الخلاص من الارتباك (ص٧٦).

(٤) انظر: تحقيق ما للهند من مقولة (ص٥٢).

فقد حكي في كتبهم عن بعضهم: أنه وردت علينا طائفة من الصوفية وجلسوا بالبعد عنا وقام أحدهم يصلي فلما فرغ التفت وقال لي: يا شيخ تعرف هاهنا موضعاً يصلح لأن نموت فيه؟ فظننت أنه يريد النوم، فأومأت إلى موضع، فذهب وطرح نفسه على قفاه وسكن، فقمت إليه وحركته فإذا هو قد برد، وقالوا في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ ﴾ (١) أنه إن شاء طويت له، وإن شاء مشى على الماء والهواء يقاومونه فيه ولا تقاومه الجبال في القصد»(٢).

ومن ذلك ـ أيضاً ـ الاعتقاد بالحلول، فالهنود قالوا بالحلول كما يذكر البيروني: «فقد سئل أرجن باسديو فقيل له: كيف مثال (براهما) في العالم؛ قال باسديو: تتوهمه شجرة أشوت ـ وهي معروفة عندهم من كبار الأشجار وهي معكوسة الوضع عروقها في العلو وغصونها في السفل قد غزر غذاؤها حتى غلظت وانبسطت فروعها وتشبثت بالأرض فعلقت بها وتشابه في الجهتين فروعها وعروقها فاشتبهت ـ فبراهما هذه الشجرة عروقها العليا وساقها «بيد»، وغصونها الآراء والمذاهب، وأوراقها الوجوه والتفاسير، وغذاؤها بالقوى الثلاثة، واستغلاظها وتماسكها بالحواس، وليس للعاقل سوى قطعها، فإذا تم له قطعها طلب من عند منشئها موضع القرار الذي يعدم فيه العود، وإذا ناله فقد خلف أذى الحر والبرد وراءه ووصل من ضياء النيرين والنيران إلى الأنوار الإلهية.

ثم قال البيروني: «إلى طريق باتنجل ذهب الصوفية في الاشتغال بالحق عن الخلق»(٣).

وقد قارن البيروني ما سبق من عقائد الهندوسية ببعض أقوال كبار الصوفية مما يوضح قدر الشبه بينهما، ومن ذلك:

(١) سورة الكهف: ٨٤.
(٢) تحقيق ما للهند من مقولة (ص٥٩).
(٣) المرجع السابق (ص٦٥).

قول الشبلي: «اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون أخبارك عنا، وفعلك فعلنا».

وقول أبي يزيد البسطامي عندما سئل: بم نلت ما نلت؟ قال: «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو».

وقالوا في قول الله تعالى: ﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ﴾ [1]: إن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيا بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد حتى يبقى رسماً لا حقيقة له، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات، وقالوا: إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة، وإنما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور، فلما وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع»[2].

ويمكن إجمال أوجه الشبه التي ذكرها البيروني بين العقائد الهندية والعقائد الصوفية في الأمور التالية: مسألة الروح، وطريق الخلاص، وإلغاء التمايز ومحو الإشارة والوحدة والحلول، والتناسخ، والمجاهدة.

فالبيروني يؤكد أن أقوال غلاة الصوفية في كثير من عقائدهم شبيهة إلى حد كبير بأقوال الهندوس، وأنهم قد تأثروا بهم تأثرًا واضحًا، ولهذا حرص – في الاستدلال على هذا الحكم – على نقل عقائد الهندوس ثم أعقبه بذكر كلام الصوفية ليوضح مدى العلاقة بينهما.

وتأكيدًا لما مضى فقد برهن بعض كبار المستشرقين المتخصصين في التصوف على استمداد التصوف أصوله الفكرية من الديانات والفلسفات الهندية، ومن أشهرهم: ريتشارد هارتمان، وماركس هورتن؛ إذ قررا أن التصوف

---

(١) سورة البقرة: ٧٣.

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة (ص٦٢).

يستمد أصوله من الفكر الهندي، وإن كان هورتن قد بذل من المجهود في إثبات هذه النظرية ما لم يبذله أي كاتب آخر؛ فقد كتب في سنتي (١٩٢٧-١٩٢٨) مقالتين حاول أن يثبت في إحداهما ــ بعد تحليل تصوف الحلاج والبسطامي والجنيد ــ أن التصوف في القرن الثالث الهجري كان مشبعًا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي أظهر ما يكون في حالة الحلاج.

وفي المقالة الثانية أيّد النظرية نفسها عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثًا فيلولوجيًا[١]، وانتهى إلى أن التصوف هو بعينه مذهب (الفيدانتا)[٢] الهندية.

وأما هارتمان فيستند في إثبات هذه الدعوى إلى النظر في الصوفية أنفسهم وفي مراكز الثقافة القديمة التي كانت منتشرة في بلادهم، لا إلى المصطلحات الصوفية كما فعل هورتن.

وقد نشر في مسألة أصل التصوف مقالاً هاماً في سنة (١٩١٦م) في مجلة (Dear Islam) وخلاصة بحثه أن التصوف مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق (مثرا)[٣] و(ماني)[٤] من جهة، وللقبّالة

---

(١) الفيلولوجيا معناها: فقه اللغة التاريخي والمقارن. انظر: قاموس المورد (ص٨٣٩).

(٢) الفيدانتا (vedant) معناه زبدة (الفيدا)، وهو من الكتب الفلسفية والأخلاقية عند الهندوس، وهو أصغر حجماً وأكبر تأثيراً على الفكر الهندي الفلسفي والصوفي من أي كتاب آخر من كتب الهندوسية، انظر: فصول في أديان الهند، د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي (ص٤٥).

(٣) مثرا أو مترا، من الديانات المجوسية الفرسية، منسوبة إلى (مترا) الذي يزعمون أنه مولود من الصخرة، وديانة مترا تقتصر على الذكور دون الإناث، وهو بزعمهم قد صار إله الشمس والقمر، وخالق الأرض والسماء، كما زعموا أنه مسبوق بالزمان الذي هو أصل كل موجود، وأبو كل موجود. انظر: الديانات والعقائد في مختلف العصور، لأحمد عبدالغفور عطار (٢٥٧/١-٢٦٠).

(٤) ماني، وهو مؤسس المانوية، ولد في بابل، وقرأ كتب الغنوصين، ثم ادعى النبوة وقصد الهند، وأعلن هناك (أمل الحياة) ولما ارتقى (شابور) عرش فارس استدعاه وأذن له=

اليهودية [١]، والرهبنة المسيحية، والغنوصية، والأفلاطونية الحديثة من جهة أخرى.

واحتج هارتمان بعدة حجج منها:

أولاً: أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي كإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، وأبي يزيد البسطامي، ويحيى بن معاذ الرازي.

ثانياً: أن التصوف ظهر أولاً وانتشر في خراسان.

ثالثاً: أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية، فلما دخل أهلها الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة.

رابعاً: أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندي.

خامساً: أن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته وأساليبه، فالتسليم الكامل دون فعل الأسباب فكرة هندية الأصل، واستعمال الزهاد للمخلاة في سياحتهم، واستعمالهم للسبح عادتان هنديتان [٢].

ويذكر ديلاس أوليري وجود الشبه بين النرفانا عند الهندوسية والبوذية وبين الفناء الصوفي الذي يقصد به استغراق النفس في الروح الإلهي، فالمذهب الصوفي على الرغم من قوله بفقدان الفردية فإنه يعتبر الحياة الباقية في

=بالوعظ في أنحاء المملكة، لكن مذهبه لقى معارضة شديدة من الزرادشتية، وزعم (ماني) أن العالم مصنوع مركب من أصلين: النور والظلمة وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص١٣٨).

(١) القبالة اليهودية أو: الكبالا، معناها التقليد، وأما حقيقتها: فهي ما سرى إلى أعماق الديانة اليهودية من أشكال الغنوص، وذلك لمجاورة اليهود للفارسيين. انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د.علي النشار (١/١٧٨).

(٢) مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي للمستشرق نيكلسون، د. أبو العلا عفيفي.

جوهرها تأملاً وجدانياً للجمال الإلهي، وثمة شبه هندي بالفناء تقول به الفيدانتا[١].

وقريب من هذا ما ذهب إليه (نيكلسون) من أن الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود ـ يعني غلاة الصوفية ـ أشد اتصالاً بفكرة الفيدانتا وما ماثلها من الأفكار الهندية[٢].

ويوافقهما جولدزيهر فيقول: «إن نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من الجوهر الذاتي «أتمان» إذا لم تكن تتفق معها تماماً، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء أو المحو أو الاستهلاك»[٣].

وأما آرسي زاهنر فقد ألف كتاباً مستقلاً قارن فيه بين أقوال أبي يزيد البسطامي والجنيد والغزالي وبين فلسفة الفيدانتا، وتوصل فيه إلى أن المتصوفة تأثروا بالديانة الهندوسية تأثراً واضحاً كما يرجحه [٤].

ومما يؤيد هذا التأثر اعتراف كثير من غلاة الصوفية بأخذهم من الهنود، وثبوت سفر بعضهم وتردده على الهند، بل بلغ الأمر ببعضهم إلى الاستقرار في الهند لما بينهما من التوافق في العقائد.

فهذا أبو يزيد البسطامي يقول عن نفسه أنه أخذ الفناء الصوفي عن أبي علي السندي فيقول: «صحبت أبا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً».

---

(١) انظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاس أوليري، ترجمة: تمام حسان (ص٢٠).

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون (ص٧٥).

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدزيهر (ص١٦٢).

(٤) انظر كتابه: hindu and muslim mysticism p.٨٦

وحكي عن أبي يزيد أنه قال: دخل علي أبو علي السندي وكان معه جرابٌ فصبه بين يدي فإذا هو ألوان الجواهر، فقلت له: من أين لك هذا؟ قال: وافيت وادياً ههنا فإذا تضيء كالسراج، فحملت هذا منها، قال: فقلت له كيف كان وقتك وقت ورودك الوادي؟ قال: كان وقتي وقت فترة من الحال الذي كنت فيه قبل ذلك ... وذكر الحكاية.

وقال أبو يزيد: قال لي أبو علي السندي: كنت في حال: (مني، بي، لي) ثم صرت في حال: (منه، به، له)[(١)].

وهذا الحسين بن الحلاج كان كثير السفر إلى الهند؛ بل إنه لم يدّع الحلول والاتحاد إلا بعد رجوعه من الهند، يقول الإمام الذهبي: «أخبرني حمد بن الحلاج قال: مولد أبي بطور البيضاء، ومنشؤه بتستر، وتلمذ لسهل سنتين، ثم صعد إلى بغداد، كان يلبس المسوح، فأول ما سافر من تستر إلى البصرة، ثم إنه خرج وغاب عنا خمس سنين بلغ إلى ما وراء النهر، ثم رجع إلى فارس ثم خرج إلى مكة..، ثم قصد الهند وما وراء النهر ثانياً .. وألف لهم كتباً ثم رجع، فكانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث، ومن بلاد ماصين وتركستان بالمقيت، ومن خراسان بأبي عبد الله الزاهد، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار»[(٢)].

ومنهم ـ أيضًا ـ ابن سبعين الذي كان يحب الهند، وكان يحب أن ينزل بها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «حدثني الثقة أن ابن سبعين كان يريد الذهاب للهند، وقال: إن أرض الإسلام لا تسعه؛ لأن الهند مشركون يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان»[(٣)].

(١) انظر: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظر لعبد الحي الحسني ص(٥٣).

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٣١٥/١٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٤٧٨/٢).

ولا يستبعد الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي أن يكون ابن عربي ـ أيضًا ـ ممن خرج إلى الهند لتلقي مبادئ الفلسفة الهندية مثل شيخه في وحدة الوجود الحلاج، إلا أن هذه الدعوى تحتاج إلى إثبات [١].

وقد نبّه الدكتور علي زيعور على بعض نقاط الالتقاء والشبه بين الأفكار الهندية والتصوف المنسوب إلى الإسلام، وهي:

١- المريد الصوفي شديد الشبه بما يسميه الهنود: مرحلة التلميذ، ثم البادئ المتميز أي: «أنتيفاشين» ثم «ادهيكارين».

٢- الصوفي الفاني عن ذاته هو و«الغورو» كلاهما فقد الشعور بالدنيا والحس، كما أن «البهكشوا» ـ هنا أيضاً ـ شكل آخر للصوفي في حالة الوجد.

٣- المسبحة مأخوذة من الهند، أما الخرقة والركوة والعصا فهي أدوات لها نفس الدلالة عند الجانبين.

٤- الفرفانا، والفناء في الله، مفهومان يتحققان بنفس الطرائق ولهما نفس الغاية مع بعض الفروقات بين «تات تفام اشي» أي: أنت هو ذاك، وبين «أنا الحق، سبحاني ما أعظم شاني»[٢].

٥- إن المراقبة والتأمل وضرب الإنسان نفسه و«تاباس» هي طرائق ومكابدات متماثلة.

٦- مبدأ «أهمسا» ـ وهو مبدأ اللاعنف واحترام كل شيء انتقل إلى التصوف؛ ولهذا نجد البسطامي يعود من مسافات طويلة ليرجع نملة دخلت زاده إلى مكانها الأصلي.

---

(١) انظر: فصول في أديان الهند (ص١٢٦).

(٢) عبارة مشهورة عن أبي يزيد البسطامي.

٧- التناسخ والحلول ووحدة الوجود هذه الأمور تشبه ألواناً هندية.

٨- الأساطير التي تخبر عن قوة الصوفي الخارقة نجد لها جذورًا في الهند.

٩- حلقة الذكر وما يصاب فيها الوجداوي الصوفي ــ أي صاحب الوجد ــ في حالة النشوة والانجذاب لها ما يماثلها في الفكر الهندي.

١٠- الأقوال المكثفة أو أساليب التعبير الصوفية بجمل قصيرة ومثقلة، نجد في الهند نظيرها.

١١- بعض أشكال السحر والشعوذة، وما يسمى بالطب الروحاني، وكتابة التعاويذ وما إلى ذلك من الطقوس الهندية تأصلت في الذات العربية عن طريق بعض المتصوفين بشكل خاص(١).

ومما سبق يظهر لنا بوضوح أن التصوف الغالي استمد شيئاً ليس بالقليل من أصوله وعقائده ورسومه ورياضاته من الديانة الهندوسية، وأخطر ذلك تلك العقائد الدخيلة التي سبقت الإشارة إليها كالتناسخ والحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وسأتناول في المباحث القادمة عقيدة وحدة الوجود بشيء من التفصيل مبيناً أصلها الهندوسي، ثم تأثر غلاة الصوفية بها.

* *

---

(١) انظر: الفلسفة في الهند. د.علي زيعور (ص٩٠ــ ٩١).

المبحث الثاني

وحدة الوجود عند الهندوسية

يعتقد الهندوس بوجود إله عظيم هو رب العالمين؛ غير أنهم وصفوا هذا الإله بما يدل على أنه ــ عندهم ــ الوجود المطلق والموجود الواحد، وأن ما سواه مظاهر له.

يقول سوامي فشنو ديفندا: «الله وجود مطلق ولا يوجد شيء بدونه»(١) وجاء في الأوبانيشاد أن الإله هو: «الظاهر عن كل شيء، وهو الروح المحيطة بكل هذا العالم، وهو أصل كل موجود، والكل سوف يرجع إليه، وجميع البشر يتنفسون ويعيشون فى ظله»(٢).

والذي يظهر أن الهندوس تدرجوا حتى وصلوا إلى هذه العقيدة؛ ذلك أنهم كانوا يؤمنون بأن في العالم قوة عظيمة يلزم التقرب لها بالعبادة والقرابين، وكانت هذه القوة تسمى «براهما»، وفي مرحلة لاحقة لم تعد القرابين المادية ضرورية بل حل محلها مراقبات على ظواهر كونية تخيلها الناس ضحايا كالشمس والنار والهواء، وفي مرحلة ثالثة راقب الإنسان نفسه وتصورها قربانا يوصل إلى براهما، وفي مرحلة رابعة تجردت المراقبات عن تصور القرابين، بل صار الناس يراقبون أنفسهم على أنهم القدرة الكامنة العالمية المؤثرة، ثم وصلوا من التمثل إلى العينية، واعتقدوا أن النفس الشخصية هي عين القوة الحيوية أو البراهما فصار المفتكر والموضوع الخارجي شيئاً واحداً.

وقد صوّر أستاذ هندي متخصص هذا الموضوع فقال: «خلقت الحياة هذه من الروح «Atman» فالإنسان ليس جسمه أو حواسه؛ لأن هذه ليست إلا

---

(١) هكذا تكلم الحكماء (ص٢٠٤)، وانظر: نشيد المولى (ص١١٥).

(٢) الأوبانيشاد (ص٧٣).

مركبة، وهي تتغير وتموت وتبلى؛ بل الإنسان هو الروح وهي سرمدية أزلية أبدية مستمرة غير مخلوقة، وذكرت شروح الفيدا أن الإنسان من حيث روحه جاء على فطرة الإله «Brahman»، وكما أن شرارة النار نار؛ فإن الإنسان من نوع الإله، وروحه لا تختلف عن الروح الأكبر إلا كما تختلف البذرة عن الشجرة، وعندما تجرد الروح من الظواهر المادية تبدأ رحلتها للعودة إلى الروح الأكبر، ولذلك يسمى تخلصها من الجسم «طريق العودة»، والإله في التفكير الهندي له صفات ثلاث: فهو براهما (خالق)، ووشنو (حافظ)، وسيفا (مهلك)؛ وهذه الصفات الإلهية الثلاثة كامنة في الإنسان، فهو يخلق الأفكار والأنظمة والمؤسسات، ويحافظ عليها، ويستطيع تدميرها ليعيد خلقها في شكل آخر»(١).

فعند الهندوس (براهما) هو الحقيقة الموجودة الوحيدة، وغيرها صادر عنه وأعراض ومظاهر له، وقد قررت الكتب الهندوسية هذه العقيدة ومن ذلك ما ورد في كتاب (الفيدانتا): «هذا الكون ليس إلا ظهورًا للوجود الحقيقي الأساسي، وأن الشمس والقمر وجميع جهات العالم، وجميع أرواح الموجودات أجزاء لذلك الوجود المحيط المطلق، إن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية، وإن الجبال والبحار والأنهار تُفجر من ذلك الروح المحيط المطلق الذي يستقر في سائر الأشياء»(٢).

وجاء في الأوبانيشاد: «إن النفس البشرية جاءت من (براهما) فكما أن وجود الظل مرتبط بوجود الجسد هكذا تكون النفس البشرية في النفس الكلية..

---

(١) الحياة في رأي الآريين محمد علي حافظ (ثقافة الهند ـ سبتمبر سنة ١٩٥٠ (ص١٣٣-١٣٤) نقلاً عن: أديان الهند الكبرى، د. أحمد شلبي (ص٦٥).

(٢) الفيدانتا (ص٤١-٤٢).

كل موجود هو (براهما) يأتي من (براهما) ويرجع إلى (براهما)، كل شيء يعتمد على (براهما)، ولهذا يجب أن تعبد (براهما) بسكينة»[١].

وهذا يعني أن الفلسفة الهندوسية تؤكد على الوحدة الجوهرية لله والروح والكون، وعلى الرغم من أن الديانة الهندوسية تفسح المجال للعديد من الآلهة الشعبية ــ كما سبق بيانه ــ فإنها تنظر إليها بوصفها تجليات متعددة للإله (براهما) يلبي من خلالها رغبات أتباعه.

وجاء في الفصل السادس في الأوبانيشاد شرح المقالة الأوبانيشادية المشهورة: «تات تفام أشي» أي: «أنت هو ذاك»، وأصل ذلك الحوار الذي كان بين الوالد الذي يسمى (أدالوك أروني) وولده الذي كان يسمى (شفيتاكيتو)، والحوار تضمن أمثلة عديدة في إثبات وحدة (براهما) والنفس البشرية، كما تضمن الحوار إثبات أن الوجود لا يمكن أن يأتي من لا وجود، فلا بد أن يكون (براهما) هو مصدر المخلوقات، والمخلوقات منه خلقت وإليه تعود»[٢].

إن نظرية وحدة الوجود ــ كما يراها الهندوس ــ تقول: إن الله هو كل شيء تدركه الحواس، كل ما ينظر ويسمع ويشم ويذاق، أي أن الكون كما نراه هو الله.

ولهذا يقول (باسديو) في الكتاب الهندوسي المعروف (الكيتا)[٣]: «أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية؛ لأن (بشن) جعل نفسه أرضاً يستقر الحيوان

---

(١) الأوبانيشاد (ص٥٨).

(٢) انظر: الأوبانيشاد (ص٨٢).

(٣) من أهم الكتب الهندوسية، وكان له أثر عميق في التفكير الهندي، وهو يشتمل على تعليمات ونصائح ألقاها البطل الهندوسي «كرشنا» أمام قائد الجيش «آرجن».

عليها، وجعله ماءً ليغذيهم، وجعله ناراً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما، على ما هو مذكور في الفيدا»[١].

ومثله قول صاحب كتاب (بليناس) في تعليل الأشياء بهذا وكأنه مأخوذ منه: «إن الناس كلهم قوة إلهية، بها تعقل الأشياء بالذات وبغير الذات، كما سمي بالفارسية (خذا) بغير ذات، واشتق للإنسان من ذلك اسم»[٢].

وجاء في كاثه أوبانيشاد: «إنه هو الموجود في كل شيء، فهو الشمس في الأعالي، وهو الآلهة التي تسمي بشوس، وهو ملجأ الجميع، وهو الهواء في الفضاء، وهو صاحب الأغنية عند القرابين، وهو برهمي الضيف، وهو شراب سوما، وهو الواحد الموجود في الإنسان، في كل شيء طيب، وفي السماء، وهو الذي ينبت في الأرض كالأرز والقمح وغيرهما من الأشجار، وهو (ريتا) القانون الأبدي، وهو الذي يجري كالمجاري والأنهار، هذا الأتمان هو الأعلى، وهو ذات كل نفس»[٣].

وفي كتاب منوسمرتي ـ كتاب الهندوس المقدس ـ يذكر أن الزاهد عليه أن ينصرف إلى التأمل العميق حتى يرى الروح الأعلى في كل ذرة من ذرات هذا الكون رفيعها ووضيعها[٤].

وهذا يعني أن الصوفي الهندوسي يترقى في التأمل حتى يصل إلى درجة يرى فيها أن الكائنات الدنسة وغير الدنسة هيَ الله (براهما).

(١) الكيتا (ص٧٧).

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة (ص٣١).

(٣) الأوبانيشاد (ص٥٦).

(٤) انظر: منوسمرتي (ص٧٠٢).

ويغلو الهندوس في هذه العقيدة فيزعمون أن ما سبق ليس إلا نصف الحقيقة، ذلك أن ما تدركه الحواس ـ بما فيه ما ترصده التلسكوبات وما تراه أقوى الميكروسكوبات وما تسجله أدق آلات التسجيل ـ جزء متناه في الضآلة والصغر من الكون، وهذا يعني أننا إذا قلنا: هذا الكون هو الله فإننا إذاً نكون كمن يقول: إن قلامة الظفر هي الإنسان، ومرادهم هنا أن الله يتجلى في كل ما يشمله هذا الكون وفي ملايين أكثر منه، فالله حاضر في كل شيء ظهر أو خفي، خلق أو لم يخلق، عرف أو لم يعرف»[1].

وقد تقررت هذه العقيدة عند الهندوس حتى جاءت واضحة في تقسيم كتاب (الفيدانتا)، إذ قسم إلى أربعة أبواب:

الباب الأول: عبادة الإله.

الباب الثاني: وحدة الوجود.

الباب الثالث: طريقة حصول النجاة.

الباب الرابع: الاتحاد بالروح العليا [2].

بل ينص أحد كتابهم المشهورين أن مبادئ الهندوسية الرئيسية أربعة وهي: لا ثنائية الله، ألوهية الروح، وحدة الوجود، تناغم الأديان [3].

ويؤكد الهندوس على أن غاية الغايات في الحياة ليست أن يقدم المرء الخير لنفسه ولمجتمعه، ولا أن يحيا حياة خالية من الآلام والبلايا، ولكن غاية الغايات ـ عندهم ـ أن يستشعر وحدة الوجود ويندمج في المطلق ويفنى في الإله.

---

(١) انظر: فلسفة راجا يوغا (ص٢٠٣-٢٠٤).

(٢) انظر: فصول في أديان الهند، د. محمد الأعظمي (ص٤٥-٤٦).

(٣) انظر: الهندوسية تحضيرها لانعتاق الروح سوامي نيخيلاناندا (ص٢٣).

ولتقريب فكرة وحدة الوجود إلى الأذهان يضرب كهان الهندوس لذلك عدة أمثلة، منها:

١-ما ضربه (شفتياكيتو) لولده في الأوبانيشادات؛ وهو الملح في الماء، فمع أن الملح موجود إلا أننا لا نشاهده بأبصارنا، وكذلك ــ بزعمهم ــ الإله سار في الكون مع أننا لا نشاهده.

٢-تدفق مياه الأمطار في الأنهار لتندمج أخيرًا مع مياه البحر حيث نشأت، كذلك تبلغ الروح الفردية الروح الكوني الأسمى الذي منه انبعثت، حيث تتحلحل كل عقد القلب كما يزعمون [١].

٣-كما أن الأمواج تندمج في مياه البحر، هكذا الأرواح تندمج في الأصل[٢].

* *

(١) اليوغ الفكري والحكم اليوغية (ص١٠٧)، حلقة الدراسات الهندية.

(٢) انظر: الفلسفة في الهند، د. علي زيعور (ص١٣١).

المبحث الثالث
وحدة الوجود عند غلاة الصوفية

يقسم غلاة الصوفية التوحيد إلى ثلاثة أقسام، ويجعلون القسم الثالث هو أعظمها، ويسمونه توحيد خاصة الخاصة، ويريدون به توحيد وحدة الوجود، يقول ابن عجيبة: «اعلم أن توحيد الخلق لله تعالى على ثلاث درجات:

الأولى: توحيد العامة: وهو الذي يعصم النفس والمال، وينجو به من الخلود في النار، وهو نفي الشركاء والأنداد، والصاحبة والأولاد، والأشباه والأضداد.

الثانية: توحيد الخاصة، وهو أن يرى الأفعال كلها صادرة من الله وحده، ويشاهد ذلك بطريق الكشف لا بطريق الاستدلال.

الثالثة: ألا يرى في الوجود إلا الله، ولا يشهد معه سواه، فيغيب عن النظر إلى الأكوان في شهود المكون»(١).

فالصوفية الغلاة يعتقدون أنه ليس هناك موجود إلا الله، وليس غيره في الكون، وما هذه الظواهر التي نراها إلا مظاهر لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية؛ ولهذا يزعمون أن وجود الإله وجود مطلق، وأنه هو عين الأشياء.

يقول ابن عربي: «فالإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء، وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها فافهم»(٢).

ومن هنا أنكر الصوفية ثنائية الوجود، فمن المعلوم بضرورة العقل أن الوجود ينقسم إلى: وجود واجب، ووجود ممكن، إلا أن الصوفية أنكروا ثنائية

---

(١) البحر المديد لابن عجيبة (١/١٩٢).

(٢) فصوص الحكم لابن عربي (ص٤٤٠).

الوجود هذه، واعتقدوا أن الوجود واحد.

يقول النابلسي:

ليس الوجود كما يقال اثنان   حق وخلق؛ إذ هما شيئان

هذا المقال عليه قبح عقيدة   عند المحقق ظاهر البطلان [1]

ويقول أيضاً: «الوجود عندهم ــ أي عند الصوفية ــ حقيقة واحدة»[2].

وهذا الوجود الذي يدّعيه الصوفية هو وجود الله ــ تعالى ــ وحده، أما الكائنات والمخلوقات فهي معدومة أزلاً وأبداً، ويرون أن عقول المحجوبين غير الصوفية تتوهم وتتخيل أن المخلوقات موجودة.

يقول شيخهم الأكبر ابن عربي: «الكون خيال»[3].

ويقول الجيلي:

ليس الوجود سوى خيال عند من   يدري الخيال بقدره المتعاظم [4]

ويذكر ابن عجيبة أن علي الجمل الشاذلي قال في قول أبي الحسن الشاذلي: «في شأن الخلق أراهم كالهباء في الهواء إن فتشتهم لم تجدهم شيئاً» قال: «بل إن فتشتهم وجدتهم شيئاً، وذلك الشيء ليس كمثله شيء؛ يعني وجدتهم مظاهر من مظاهر الحق، أنواراً من أنوار الملكوت فائضة من بحر الجبروت»[5].

---

(١) ديوان الحقائق للنابلسي (٢/١٧٠).

(٢) الوجود الحق للنابلسي (ص١٤٠).

(٣) فصوص الحكم لابن عربي (ص٢٤٣).

(٤) الإنسان الكامل للجيلي (٢/٤٠).

(٥) إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة (ص٢٢٦).

ويزعم داود القيصري أن الخلق موهوم، وأنه إنما سمي خلقاً؛ لأن الخلق في اللغة هو: الإفك[١].

ولا يعني الصوفية بهذه الأقوال إنكار الأشياء المحسوسة، وجحد الكائنات المشهودة، كالجبال والبحار والأشجار، ونحو ذلك، وإنما مقصودهم إنكار كونها خلقاً لاعتقادهم أن الكائنات كلها هي الله، فهي موجودة لكن وجودها لا يعني استقلالها بأنفسها، وأن لها وجودًا خاصًا بها، بل كل ما تراه العين من الكائنات هي الله برغم هذا التنوع والاختلاف.

يقول ابن سبعين: «الله فقط، هو الكل بالمطابقة [٢]»[٣].

ويقول القاشاني: «كل خلق تراه العيون فهو عين الحق، ولكن الخيال المحجوب سماه خلقاً؛ لكونه مستوراً بصورة خلقية»[٤].

وتعدد المظاهر ــ عندهم ــ لا يتنافى مع الوحدة؛ لأنه عندهم تعدد نسبي لا تعدد حقيقي، ذلك أن للوجود عندهم مفهومين: أحدهما عام، وهو الأفراد الإضافية، وثانيهما خاص وهو حقيقة واحدة مطلقة موجودة وجوداً حقيقياً واجباً، وأما العام فأمر اعتباري لا وجود له إلا تخيلاً، وهو مظهر لحقيقة الوجود الحق الواحد، واختلاف أفراد هذا الوجود العام بحسب استعدادها فلا يوجب تغيراً ولا تكثراً في تلك الحقيقة [٥].

---

(١) انظر: شرح فصوص الحكم للقيصري (٢/٤).

(٢) المطابقة هي: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له. التعريفات للجرجاني (ص١٠٨).

(٣) رسائل ابن سبعين (ص١٩٢).

(٤) شرح فصوص الحكم للقاشاني (ص١٥٢).

(٥) انظر: الجوهر النفيس للحفناوي (ص٢٦).

فالله عند غلاة الصوفية ــ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ــ يظهر ويتجلى في صور المخلوقات المختلفة، فهو الظاهر في جميع المظاهر، إذ «ما يتجلى إلا على نفسه؛ ولكن تسمى تلك اللطيفة الإلهية عبداً باعتبار أنها عوض عن العبد، وإلا فلا عبد ولا رب، إذ بانتفاء اسم المربوب انتفى اسم الرب، فما ثم إلا الله وحده»[١].

وسبب ظهور الله في صور الكائنات ــ عند غلاة الصوفية ــ هو أن الله كان وجوداً مطلقاً، ليس له اسم ولا صفة ــ كما سبق تقريره ــ ثم أراد أن يرى نفسه في مرآة هذا الوجود وأن تظهر أسماؤه وصفاته، فظهر في صور الكائنات المعدومة العين الثابتة في علمه تعالى.

يوضح اعتقادهم هذا ما ذكره القونوي من أن الوجود الإلهي ــ عندهم ــ له اعتباران: أحدهما: من حيث كونه وجوداً فحسب، وهو بهذا الاعتبار وجود مطلق عن الأسماء والصفات.

والثاني: وجود باعتبار تعينه وظهوره، وذلك التعين والتشخص يسمى خلقاً وسوى، وينضاف إليه إذ ذاك كل وصف، ويسمى بكل اسم [٢].

ولهذا يقول الجيلي:

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى فتلك تجليات من هو صانع [٣]

ويلزم من كلامهم هذا أن الكائنات الدنسة السافلة هي الله في الحقيقة ــ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ــ والواقع أنهم قد التزموا هذا اللازم،

---

(١) الإنسان الكامل للجيلي (٦٢/١).

(٢) انظر: الوجود الحق للنابلسي (ص١٤٣-١٤٥).

(٣) قصيدة النادرات العينية للجيلي (ص٧٧).

وصرّحوا به، يقول ابن سبعين: «اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد النجو [1] مع الورد»[2].

ويقول الششتري:

محبوبي قد عمّ الوجود وقد ظهر في بيض وسود

وفي النصارى مع اليهود وفي الخنازير مع القرود [3]

ويزعم ابن عربي أن «العلي لنفسه هو الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية حيث لا يمكن أن يفوته نعت فيها، سواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً، وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة»[4].

ويبالغ الصوفية في الغلو ــ كالهندوسية تماماً ــ فيزعمون أن الله تعالى هو كل ما يرى، وما لا يرى أيضاً، بل إنهم يصرّحون أنه هو عين الموجودات والمعدومات والممتنعات.

يقول ابن عربي: «العلي بنفسه، هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية»[5].

ويصف الجيلي الله ــ تعالى ــ بقوله: «هو الجامع للشيء وضده؛ ولهذا قال من قال «إن الله عين الوجود والعدم» فأما قوله: «عين الوجود» فظاهر وأما قوله: «عين العدم» ففيه سرّ دقيق لا يطلع عليه إلا الكمّل من أهل الله»[6].

---

(١) النجو: الغائط الذي يخرج من الإنسان. انظر: لسان العرب لابن منظور (١٥/٣٠٦).

(٢) رسائل ابن سبعين (ص١٤٣).

(٣) إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة (ص٥٥).

(٤) فصوص الحكم لابن عربي (ص٧٩).

(٥) فصوص الحكم لابن عربي (ص٨٥).

(٦) الكهف والرقيم للجيلي (ص٦٠).

وعقيدة وحدة الوجود عند غلاة الصوفية هي غاية الغايات، وهي مقصودهم الذي سلكوا من أجله طريق التصوف، يؤكد هذا أنهم عندما يعرفون التصوف يعرفونه بما يدل على وحدة الوجود كقولهم: «هو إسقاط رؤية الخلق ظاهراً وباطناً»[(١)] أو «العصمة عن رؤية الكون»[(٢)] وغيرها.

وفي هذا يقول أحمد التجاني في معرض كلامه عن الوصول إلى وحدة الوجود: «هو غاية الغايات، ومنتهى الرغبات، وهو محل الاستهلاك والمحق، حيث يسلب العبد من أوصافه البشرية، ويلبس خلعة الاتصاف بالأوصاف الربانية، ويكون عين الجمع، حيث ينمحق الفرق والبين، وهذا هو المعبر عنه بجمع الجمع»[(٣)].

ولهذا كانت ـ عندهم ـ أعظم اللذات الحسية فلا توازيها لذة، فمن يصل منهم إلى هذه الدرجة يجد من اللذة الإلهية ـ كما يزعمون ـ ما يسري في جميع أجزائه، إلى أن تكاد تخرج روحه من عالم التركيب إلى عالم الأرواح لشدة اللذة المنطبعة فيه.

وقد ذكر العروسي أن الصوفي: «يجد من لذة الأذواق الشهودية، والشهادات الذاتية، التي لا لذة فوق لذة منازلتها؛ لأن لذة الأجساد ـ من مأكل ومشرب ومنكح وغير ذلك ـ تضمحل بالنسبة إليها»[(٤)].

ولتوضيح هذه العقيدة يضرب الصوفية بعض الأمثلة، غير أن الناظر فيها يجد أنها هي عين الأمثلة التي ذكرها الهندوس كما مضى، ومن ذلك ما ذكر عن التلمساني أنه لا يفرق بين ماهية ووجود، ولا بين مطلق ومعين، بل

(١) طبقات الصوفية (ص٥٠٣).

(٢) الرسالة القشيرية للقشيري (ص٤٦٧).

(٣) جواهر المعاني في فيض التجاني (٥٢/٢).

(٤) حاشية العروسي (٤٧/٢).

عنده ما ثم سوى، ولا غيرٌ بوجه من الوجوه، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض بمنزلة أمواج البحر في البحر، وأجزاء البيت من البيت.

ومن شعرهم:

البحر لا شك عندي في توحّده وإن تعدد بالأمواج والزبد

فلا يغرّنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه أيضاً:

فما البحر إلا الموج لا شيء وإن فرّقته كثرة المتعدّد (١)

ويظهر من هذا المبحث والذي قبله مدى التشابه الذي يكاد يصل إلى حد التطابق في هذه العقيدة بين الهندوسية وغلاة الصوفية، ويمكن إجمال أوجه الشبه بينهما في تقريرهم لعقيدة وحدة الوجود في النقاط التالية:

أولاً: اعتقادهم أن الله وجود مطلق.

ثانياً: إنكارهم ثنائية الوجود.

ثالثاً: اعتقادهم تجلي الله في صور المخلوقات والكائنات.

رابعاً: زعمهم أن الكائنات هي الله.

خامساً: ادعاؤهم أن الكائنات الدنسة هي الله.

سادساً: تصريحهم بأن الله هو عين الموجودات والمعدومات والممتنعات.

سابعاً: غاية الغايات وأعظم اللذات عند الهندوسية وغلاة الصوفية هي الوصول إلى وحدة الوجود.

ثامناً: ظهر التشابه واضحاً بينهما حتى في الأمثلة التي تضرب لتوضيح هذه العقيدة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٦٩/٢).

المبحث الرابع

آثار هذه العقيدة بين الهندوسية وغلاة الصوفية

بعد بيان حقيقة ما يعتقده الهندوسية والصوفية في وحدة الوجود من خلال المصادر الأصلية لكلا الفريقين ظهر لنا أن لهذا الاعتقاد آثارًا وتبعات ولوازم قال بها كل منهما مما جعلنا نزداد يقيناً باستمداد اللاحق من السابق، وسنوجز فيما يأتي أهم تلك الآثار:

١-سريان روح الله في الكائنات.

سبق أن بينا أن فلاسفة الفيدانتا زعموا أن الله حل في جميع الموجودات، وأن جزءاً من الإنسان أزلي أبدي، وهو جزء من (براهما)، وهو موجود في كل كائن حي؛ ولهذا قالوا: «سرت منه ــ أي براهما ــ روح في الجماد والنبات والحيوان»[١].

وقد نقل البيروني عن كريشنا قوله: «أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية، لأن «فشنو» جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماءً ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم»[٢].

فالجبال والأنهار والبحار وغيرها تتفجر من ذلك الروح المحيط الذي يستقر في سائر الأشياء كما يزعمون.

وقد قال بنحو هذا غلاة الصوفية إذ زعم ــ بعضهم ــ أن الله روح، وأن العالم جسم لتلك الروح، يقول ابن عربي: «لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة، ما كان للعالم وجود»[٣].

---

(١) الأسفار المقدسة، د. علي عبد الواحد (ص١٥٧).
(٢) تحقيق ما للهند من مقولة، للبيروني (ص٢٨).
(٣) فصوص الحكم لابن عربي (ص٢٩).

ويقول الجيلي: «واعلم أن كل شيء من المعاني، والإلهيات، والأشكال، والصور، والأقوال، والأعمال، والمعدن، والنبات، وغير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود، فإن له حياة في نفسه لنفسه، حياة تامة .. وتلك هي الحياة القديمة الإلهية فافهم ما أشرت لك»[1].

٢-إنكارهم كون الله خالقاً للأشياء على وجه الحقيقة.

يرى أصحاب هذه العقيدة أن المراد بالخلق هو تقدير للوجود الموجود عند الله، فلم تكن المخلوقات عندهم معدومة ثم وجدت، أو أنها تفنى بعد وجودها، والسبب في هذا أن المخلوقات موجودة من ذات الله؛ وهذا يعني أن الخلق ــ عندهم ــ هو تصوير الوجود بقدر وصفة الممكن، وهذا الوجود الذي يظهر هو الوجود الواجب؛ لأنه لا وجود غيره، وهذا ما جعلهم يعتقدون أنه بذاته تجلى في المخلوقات والكائنات.

ورد في أحد أساطير بدء الخلق عند الهندوس أن الإله (برجابتي) «هو في نفس الوقت خالق وخلق فاشتاق إلى التكثر وتمناه»[2].

وفي أسطورة أخرى: أن (براهما) أوجد جميع الموجودات من ذاته، وأول موجود هو الإنسان، حتى أدرك (براهما) أنه هو هذا الخلق نفسه .. لأنه أخرجه من نفسه»[3].

---

(١) الإنسان الكامل للجيلي (٧٣/١).

(٢) ريك فيدا (ص٤٨).

(٣) الفيدانتا (ص٩٣).

وغلاة المتصوفة يستدلون على بدء الخلق بحديث موضوع ينسبونه إلى النبي ﷺ وهو: «كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني»[1].

ويزعم ابن عربي أنه: «لما شاء الحق ـ سبحانه ـ من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه .. فكان آدم»[2].

فما كان عند الناس كوناً أو خلقاً هو ـ عندهم ـ ذات الله وأسماؤه وصفاته، ولكنه سبحانه ظهر ـ كما يعتقدون ـ في صورة الخلق، لا على أنه يتجلى في المخلوق، إذ لا مخلوق عندهم، بل إنه لا يتجلى إلا في نفسه.

وفي هذا ينشد ابن عربي:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا … وليس خلقاً بهذا الوجه فادّكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته … وليس يدريه إلا من له بصر

جمّع وفرّق فإن العين واحدة … وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[3]

وحقيقة قولهم هذا أن الله ـ تعالى ـ لم يخلق شيئاً ولا ابتدعه ولا بدأه ولا صوره؛ لأنه إذا لم يكن وجود إلا وجوده، فمن الممتنع أن يكون خالقاً لوجود نفسه أو بارئاً لذاته، والعلم بهذا من أبين العلوم وأبدهها للعقول فالشيء لا يخلق نفسه [4].

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ليس من كلام النبي ﷺ ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف» مجموع الفتاوى (١٨/١٢٢)، وانظر ـ أيضاً ـ الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للقاري (ص٢٦٩).

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي (٢/٣٢١).

(٣) فصوص الحكم لابن عربي (ص٨٤).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢/٢٤٨).

٣-وحدة الأديان.

وحدة الأديان، والاعتقاد بصحة جميع المعتقدات الدينية، وتصويب جميع العبادات، وزعم أنها طريق لغاية واحدة، من آثار اعتقاد وحدة الوجود، إذ لما كان العالم ـ عندهم ـ هو عين ذات الله تعالى فهذا يعني أن كل معبود هو الله، وعبادة العبد مهما كانت وجهتها فإنها متوجهة إلى الله.

وقد جوّز الهندوس أن يعبد الله في أي معبد، وأن يركع أمام أي إله، لأنه سيقدس الكون نفسه على أنه الكائن الأعلى(١).

وفي هذا يصرّح راما كريشنا بقوله: «لو سألتني أي دين يجب أن تعتنق لقلت لك: اعتنق الدين الذي يعجبك؛ لأن جميع الأديان هي نفسها في النهاية، والجاهل وحده يتعصب لدين معين منها، إن جميع الأديان أشكال مختلفة لجوهر واحد .. الأديان جميعها طرق ووسائل للوصول إلى الله، ولكن الأديان ليست هي الله .. إن الزعم بأن هنالك دينًا واحدًا صحيحًا دون سائر الأديان لأمر في منتهى الغباء، وهو على كل حال موقف إنساني بغيض، فجميع الأديان هدفها واحد: الإيمان بالله»(٢).

وقد جاءت هذه الفكرة في الفيدانتا إذ ورد فيها: «وفي النهاية كل هذه الأفكار توصل إلى ذات الله»(٣).

وبهذا تماماً قال غلاة الصوفية، يقول ابن عربي: «إن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من عرفه ويجهله من جهله»(٤).

---

(١) انظر: قصة الحضارة ول ديورانت (٣/٣٤).

(٢) الحقائق الروحية مختارات من راما كريشنا، مصطفى الزين (ص٦٨-٧٠).

(٣) الفيدانتا (ص٨٢)، وانظر: فصول في أديان الهند د. محمد الأعظمي (ص١٢٦).

(٤) فصوص الحكم (ص٦٧).

وفسّروا قول الله تعالى: " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه "[١]، بمعنى: حكم وقدّر أزلاً أن لا يعبد إلا الله، وقالوا: «ما حكم الله بشيء إلا وقع، والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه»[٢].

وزعم الجيلي أن: «الحق ــ سبحانه وتعالى ــ في كل شيء، الشريك هو الحق، والمشرك هو الحق، والشركة هي الحق، فإن شئت أشرك، وإن شئت أفرد، فما ثم إلا عينك»[٣].

وأنشد ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه[٤]

وهكذا اعتقد غلاة الصوفية أن اليهودية، والنصرانية، والإسلام، والمجوسية، والوثنية، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متمايزة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف فهي من حيث الحقيقة ــ عندهم ــ دين واحد.

---

(١) سورة الإسراء: ٢٣.

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي (١٣٢/٣).

(٣) الكهف والرقيم للجيلي (ص٢٠).

(٤) الفتوحات المكية لابن عربي (١٣٣/٣).

الخاتمـــــة

وفي خاتمة هذا البحث أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها:

١. وحدة الوجود هي تلك العقيدة التي يزعم أصحابها أن الله والعـــالم شـــيء واحد، وأنه هو الوجود المطلق، وما في الكون من مخلوقـــات ليـــست إلا مظاهر يتجلى بها الله.

٢. مرّت الصوفية منذ نشأتها بمراحل مختلفة تأثرت خلالها بالمذاهب الفلسفية الوافدة التي انتشرت في تلك الأزمان، حتى انحرف التصوف عن الإســـلام الصحيح، وظهر ما يسمى بالتصوف الغالي.

٣. ولهذا أجمع الباحثون والمتخصصون في دراسة التـــصوف علـــى تـــأثير الديانات والفلسفات الأجنبية في التصوف، ومن أهمها: الفلسفة اليونانيـــة، والديانة النصرانية، والديانات الهندية.

٤. كان للديانة الهندوسية على وجه الخصوص صلة وثيقة بالتصوف المنسوب إلى الإسلام، وكان من نتاج هذه العلاقة اســـتمداد الـــصوفية لـــشيء مـــن عقائدهم وأصولهم ورياضاتهم من الديانة الهندوسية.

٥. اعتقاد الهندوس بوحدة الوجود ووصفهم للإله بأنه الوجود المطلق وأن مـــا سواه مظاهر له، ونفيهم لثنائية الوجود، وزعمهم أن هذه العقيدة هي غايـــة الغايات.

٦. وحدة الوجود عند غلاة الصوفية هي توحيد خاصة الخاصة، وهي أعظـــم اللذات الحسية التي من أجلها سلكوا طريق التصوف.

٧. ظهر من خلال عرض عقيدة وحدة الوجود عند الهندوسية وغلاة الصوفية مدى التشابه بينهما الذي يصل في بعض تقريراتهم إلى حد التطابق.

٨. بل إن آثار هذه العقيدة جاءت واحدة عند الفريقين مما زادنا يقيناً باســـتمداد اللاحق من السابق.

فهرس المصادر والمراجع

- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي ــ دار القلم ــ بيروت ــ الطبعة الأولى.
- أديان الهند الكبرى، د.أحمد شلبي ــ مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة (١٩٨٤م).
- الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، د.علي عبدالواحد ــ نهضة مصر ــ القاهرة (بدون تاريخ).
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لفخر الدين الرازي، ت: طه عبدالرؤوف سعد ومصطفى الهواري ــ مكتبة الكليات الأزهرية ــ القاهرة (١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٨م).
- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، لعبدالكريم الجيلي ــ المطبعة العامرة ــ القاهرة (١٢٩٣م).
- الأوبانيشاد، ترجمة: عبدالسلام زيان ــ دار الشمس ــ القاهرة ــ الطبعة الأولى (٢٠٠٨م).
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، لابن عجيبة ــ دار المعرفة ــ بيروت (بدون تاريخ).
- تاريخ التصوف الإسلامي، د.عبدالرحمن بدوي ــ وكالة المطبوعات ــ الكويت ــ الطبعة الأولى (١٩٧٥م).
- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، لأبي الريحان البيروني ــ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ــ الهند (١٣٧٧هـ ــ ١٩٥٨م).

- التعرف لمذهب أهل التصوف، لمحمد الكلاباذي، ت: أرثر أبري ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية (١٤١٥هـ).

- التعريفات للجرجاني ـ مكتبة لبنان ـ بيروت (١٩٨٥م).

- تلبيس إبليس، لأبي الفرج بن الجوزي، دار الطباعة المنيرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية (١٣٦٨هـ).

- جواهر المعاني في فيض التجاني، لعلي حرازم ـ دار الجيل ـ بيروت (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

- الجوهر النفيس على صلوات ابن إدريس، لمحمد بن خليل الحفناوي ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة (١٩٨٧م).

- حاشية العروسي على شرح زكريا الأنصاري للرسالة القشيرية، لمصطفى العروسي ـ نشر عبدالوكيل الدروبي ـ دمشق ـ مصورة عن دار الطباعة ـ مصر (١٢٩٠م).

- الحقائق الروحية مختارات من راما كريشنا، مصطفى الزين ـ دار بيسان ـ بيروت ـ الطبعة الثانية (٢٠٠٢م).

- الحكمة الهندوسية (معتقدات وفلسفات ونصوص) ـ حلقة الدراسات الهندية: ريما صعب، جورج حلو، روبير كفوري ـ دار نوفل ـ بيروت ـ الطبعة الأولى (١٩٩٨م).

- ديوان الحقائق، لعبد الغني النابلسي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ مصورة عن دار الطباعة الباهرة ـ القاهرة.

- رسائل ابن سبعين، لعبد الحق بن سبعين، تحقيق: د.عبدالرحمن بدوي ـ الدار المصرية (بدون تاريخ).

- الرسالة القشيرية ــ لعبد الكريم القشيري، ت: د.عبدالحليم محمود ود.محمود بن الشريف، دار الشعب ــ القاهرة (١٤٠٩هـ).

- ريك فيدا، ترجمة: د.لويس صليبا ــ دار بيبليون ــ بيروت ــ الطبعة الثانية (٢٠٠٧م).

- سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين الذهبي ــ تحقيق: شعيب الأرنؤوط ــ مؤسسة الرسالة ــ بيروت ــ الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ ــ ١٩٨٢م).

- شرح فصوص الحكم، لداود بن محمد القيصري ــ دار أنوار الهدى ــ الطبعة الأولى (١٤١٦هـ).

- شرح فصوص الحكم، لعبد الرزاق القاشاني ــ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ــ مصر ــ الطبعة الثانية (١٣٨٦هـ).

- طبقات الصوفية، لمحمد بن الحسين السلمي، ت: د.نور الدين شريبة ــ دار ابن النفيس ــ القاهرة ــ الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م).

- الطبقات الكبرى، لعبدالوهاب الشعراني ــ دار الجيل ــ بيروت ــ الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م).

- العهد الجديد ــ طبع مؤسسة المرسلين اليسوعيين ــ بيروت (١٩٨٢م).

- غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، لمحمد بن إبراهيم الرندي، ت:د.عبدالحليم محمود ود.محمود بن الشريف ــ دار الكتب الحديثة ــ القاهرة ــ الطبعة الأولى (١٣٨٠هـ ــ ١٩٧٠م).

- الفتوحات المكية، لمحمد بن علي بن عربي، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة ــ الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ).

- فصوص الحكم، لابن عربي، تحقيق: د.أبو العلا عفيفي ــ دار إحياء الكتب العربية ــ (١٩٤٦م).

- فصول في أديان الهند، د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي ــ دار البخاري ــ المدينة المنورة ــ الطبعة الأولى (١٤١٧هـ ــ ١٩٩٧م).

- الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاس أوليري، ترجمة: تمام حسان ــ وزارة الثقافة والإرشاد القومي ــ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ــ القاهرة.

- فلسفة راجا يوغا، للحكيم راما شاركا، ترجمة: حسن حسين ــ دار بيبليون ــ باريس (٢٠٠٥م).

- الفلسفة في الهند، د.علي زيعور ــ مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ــ بيروت ــ الطبعة الأولى (١٤١٣هـ ــ ١٩٩٣م).

- في التصوف الإسلامي، للمستشرق نيكلسون، ترجمة: د.أبو العلا العفيفي ــ لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة.

- الفيدانتا ، ترجمة : إحسان حقي – دار اليقظة للتأليف والنشر (بدون تاريخ)

- القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي ــ دار الفكر ــ بيروت (١٤٠٣هـ).

- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، طبع الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ــ القاهرة (١٩٦٤م).

- قصيدة النادرات العينية، لعبد الكريم الحلبي ــ تحقيق: يوسف زيدان ــ دار الجيل ــ بيروت ــ الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).

- كتاب في الخلاص من الارتباك، الحكيم الهندي باتنجل، ترجمة: أبو الريحاني البيروني ـ ت: هلموت رتير ـ دار بيبليون ـ بيروت (٢٠٠٩م).

- الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، لعبد الكريم الجيلي ـ تحقيق: بدوي طه علام ـ دار الرسالة ـ القاهرة.

- الكيتا، ترجمة: د.ماكن شوردي، مراجعة: د.محمد حبيب أحمد ـ دار بيبليون ـ لبنان (٢٠٠٧م).

- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور ـ دار صادر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى (١٤١٠هـ).

- مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد ـ الرئاسة العامة لشؤون الحرمين ـ مكة.

- مسند الإمام أحمد، ت: أحمد شاكر ـ دار المعارف ـ القاهرة (١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م).

- معجم مصطلحات الصوفية، د.عبدالمنعم الحفنى، دار المسيرة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس القزويني ـ ت: د.عبدالسلام هارون ـ شركة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية.

- مقارنة الأديان، د.محمد الخطيب ـ دار المسيرة ـ الأردن ـ الطبعة الثانية (٢٠٠٩م ـ ١٤٣٠هـ).

- مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى.

- منوسمرتي(كتاب الهندوس المقدس) ،ترجمة: إحسان حقي – دار اليقظة العربية للتأليف والنشر (بدون تاريخ)

- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، لعبدالحي الحسيني – دائرة المعارف العثمانية (١٣٩٠هـ).

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د.علي النشار – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الثامنة.

- نشيد المولى، ترجمة: جورج حلو، ريما صعب، روبير كفوري – حلقة الدراسات الهندية – دار نوفل – بيروت – الطبعة الأولى (١٩٩٨م).

- هكذا تكلم الحكماء – حلقة الدراسات الهندية – دار نوفل – بيروت – الطبعة الأولى (١٩٩٩م).

- الهندوسية، سوامي نيخيلاناندا، ترجمة: د.نبيل محسن – ورد للطباعة والنشر – دمشق – الطبعة الأولى (٢٠٠٠م).

- الوجود الحق، لعبد الغني النابلسي، تحقيق: بكري علاء الدين – المعهد الفرنسي للدراسات العربية – دمشق (١٩٩٥م).

- اليوغ الفكري والحكم اليوغية، للحكيم باتنجالي – حلقة الدراسات الهندية – دار نوفل – بيروت – الطبعة الأولى (١٩٩٨م).

* * *